54e ANNÉE (6e SÉRIE) — N° 39 — 30 SEPTEMBRE 1937

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT	Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*	Protonotaire apostolique *ad instar participantium* Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
FONDATEUR	DIRECTEUR

Chronique de Théologie

SOMMAIRE

I. DIEU, PROVIDENCE, TRINITÉ. — 1. Garrigou-Lagrange, O. P., *Les Perfections divines*. — 2. J. Winandy, O. S. B., *La prédétermination restreinte*. — 3. « Curiosus Tiro », *Essai sur la « Détermination exemplaire » des futurs libres*. — 4. P. Dumont, S. J., *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*. — 5. R. Jolivet, *Le problème du mal d'après S. Augustin*. — 6. Lionel Pelland, S. J., *S. Prosperi Aquitani doctrina de prædestinatione et voluntate Dei salvifica ; de ejus in Augustinismum influxu*. — 7. M. Jugie, A. A., *De processione Spiritus Sancti, ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*. — 8. M. T.-L. Penido, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité*.

II. LE VERBE INCARNÉ. — 1. G. Bardy, *Recherches sur S. Lucien d'Antioche et son école*. — 2. Ch. Hauret, *Comment le « Défenseur de Nicée » a-t-il compris le dogme de Nicée ?* — 3. P. Renaudin, O. S. B., *La théologie de S. Cyrille d'Alexandrie d'après S. Thomas d'Aquin*. — 4. J. Rivière, *Rédemption* (Dict. de théol. cath.). — 5. Louis Hardy, *La doctrine de la Rédemption chez S. Thomas*. — 6. M. Lepin, *Jésus, souverain prêtre. Etude dogmatique et pratique*. — 7. Em. Mersch, *Morale et Corps mystique*. — 8. Ernest Mura, *Le Corps mystique du Christ ; sa nature et sa vie divine*. — 9. Chan. Fr. Mugnier, *Roi, Prophète, Prêtre avec le Christ*. — 10. Abbé Ch. Grimaud, *Lui et Nous : Un seul Christ*.

III. LA VIERGE MARIE. — 1. C. Friethoff, O. P., *De Alma Socia Christi mediatoris*. — 2. C. Chevalier, S. J. *La mariologie de S. Jean Damascène*. — 3. A. Raugel, *La doctrine mariale de S. Bernard*.

I. — DIEU, PROVIDENCE, TRINITÉ

Faut-il s'étonner de revoir les mêmes problèmes agités par les théologiens, sans qu'une solution définitive intervienne ? Non. Pour qu'il en soit autrement, il faudrait ou que la transcendance divine puisse se rapetisser à notre humaine mesure, ou que le désir humain de connaître l'infinité divine devienne inexistant. Or l'un et l'autre terme de l'alternative est contraire à la nature même des choses.

1. — Plus que jamais, le problème de Dieu et de ses relations avec les créatures intelligentes est à l'ordre du jour. Aussi le R. P. Garrigou-Lagrange a-t-il cru devoir répondre à de nombreuses sollicitations en extrayant de son grand ouvrage *Dieu, son existence et sa nature* [1] « les parties qui intéressent le plus les âmes avides de vérité, notamment les chapitres relatifs aux perfections divines : Infinité, Eternité, Sagesse, Amour, Liberté créatrice, Justice, Miséricorde, Toute-Puissance, ainsi que les élévations sur la vie intime de Dieu ou le mystère de la Sainte Trinité [1]. »

L'ouvrage nouveau n'est pas un simple extrait. Tout d'abord, en guise d'introduction, le P. G.-L. fait une brève synthèse des preuves thomistes de l'existence de Dieu, synthèse nécessaire pour bien entendre le sens général et avoir l'intelligence de ce qui suit. Le chapitre premier reproduit, de l'ouvrage complet, la dissertation sur « le constitutif formel de l'essence divine. » Mais tout ce qui suit a été remanié pour une lecture plus facile : « Nous avons laissé de côté les longues discussions philosophiques relatives à la démonstrabilité de l'existence de Dieu, à la valeur de chaque preuve et à la solution des antinomies agnostiques. De même, nous avons supprimé le plus possible les discussions théologiques relatives à la prescience et à la grâce ; nous nous sommes contentés d'exposer sur tous ces points la doctrine de S. Thomas, en notant seulement les principales objections qu'elle a soulevées et la réponse faite d'avance par le saint Docteur » (p. 9).

Sur ce dernier point, il convient de signaler tout particulièrement la note insérée p. 256-265 : *Synthèse de la doctrine de S. Thomas sur les questions de la prescience, de la grâce et du libre arbitre*. L'auteur y rapporte des extraits significatifs tirés des pages magistrales de Bossuet dans son *Traité du libre arbitre*, c. 8. Mais ce qui, à notre avis, donne à cette longue note toute sa saveur, c'est la démonstration qui y est faite de la pleine concordance de la doctrine thomiste avec les exigences de la spiritualité chrétienne : « Des auteurs spirituels, qui n'ont pas dû recevoir une formation thomiste, ont été conduits, par l'élévation des sujets qu'ils abordaient et des âmes qu'ils dirigeaient, à parler de la fidélité à la grâce et de l'abandon à la Providence, comme les thomistes les plus convaincus » (p. 265, note 1).

Certes, toute obscurité n'est pas ôtée de l'explication thomiste de la prescience divine et de la manière dont Dieu concourt à nos actes libres. Nous avons remarqué avec plaisir que le P. G.-L.,

[1] Sur cet ouvrage, paru tout d'abord en article, *Dieu*, dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique* du P. d'Alès (Paris, Beauchesne), voir *Ami*, 1923, p. 298 ; 1929, p. 476.

[1] P. Fr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. — Les Perfections divines, extrait de l'ouvrage *Dieu, son existence et sa nature*. — In-8 de 316 p., 25 f — Paris, Beauchesne.

tout en conservant sur ces points les principes essentiels de S. Thomas, s'est sagement abstenu d'employer les expressions, plus bannéziennes que thomistes, qui entretiennent l'équivoque entre théologiens. Dans le paragraphe VI, *La causalité divine et la liberté humaine* (p. 205-224), la thèse thomiste est non seulement proposée avec exactitude, mais vengée des assimilations injurieuses aux thèses erronées des pseudo-réformateurs.

Dans le paragraphe VII, *La causalité divine et le mal moral*, on relève une considération qui complète heureusement ce que nous avons dit ici à ce sujet. La difficulté est celle ci : « Comment Dieu peut-il mouvoir (la volonté libre) à cet acte déterminé (peccamineux) plutôt qu'à tel autre, sans être cause de sa malice? »

« Si Dieu seul agissait, comme lorsqu'il donne la grâce opérante qui produit le premier mouvement de la volonté [1], l'objection serait insoluble; mais ici il meut la volonté à se déterminer elle-même, et c'est dans cette détermination que se produit la défaillance. Pour le mieux entendre, il faut se rappeler que la motion divine porte d'abord la volonté vers son objet adéquat, le bien universel, et ensuite seulement vers un objet inadéquat, tel bien particulier. Sous le premier aspect, la motion divine constitue le *mode libre* de l'acte, elle s'exerce intérieurement sur le fond même de la volonté, prise dans toute son amplitude et la porte en un sens vers tout le bien hiérarchisé, y compris la grâce efficace offerte. Et c'est seulement après une *inconsidération volontaire* du devoir, que notre volonté, par sa défaillance, se trouve inclinée vers tel bien apparent contraire à la loi de Dieu et que Dieu la meut à l'acte physique du péché » (p. 242).

Cette « non considération » volontaire du devoir joue un grand rôle dans l'explication thomiste du concours divin à l'acte du péché. S. Thomas y fait appel en plusieurs passages de ses œuvres, notamment quand il veut expliquer le péché des anges [2]. Les thomistes y reviennent fréquemment dans leurs commentaires sur ce passage de la *Somme*.

« Cette inconsidération volontaire, continue le P. G.-L., précède l'élection coupable selon une priorité de nature, sinon de temps. La volonté, naturellement inclinée au bien et non au mal, ne se porte point et n'est point portée d'abord vers le mal; elle n'incline vers un bien apparent qu'après s'être détournée des biens véritables. Lors donc que Dieu la meut à l'acte physique du péché, elle a déjà virtuellement refusé la grâce offerte... [Les thomistes] remarquent que deux motions sont requises pour un acte de volonté : l'une objective qui présente un objet, l'autre subjective, qui porte la volonté vers cet objet. Pour l'acte bon, ces deux motions viennent de Dieu. Pour l'acte mauvais, la motion objective qui propose un bien apparent mélangé de mal n'est pas de Dieu en ce qu'elle a de défectueux; elle vient soit d'un mauvais conseiller, soit de notre propre convoitise. Cette motion objective et défectueuse posée, il se produit dans l'âme qui va pécher une « inconsidération volontaire du devoir », et alors seulement commence l'influx divin qui est cause de la réalité physique de l'acte peccamineux et non point de sa malice » (p. 243 244).

L'explication est à retenir. Elle montre comment les thomistes, sans rien renier de leur concept de *pré*motion physique, peuvent affirmer que « Dieu ne détermine jamais à l'acte matériel du péché que si la créature s'est déjà déterminée à ce qu'il y a de formel dans le péché » [1].

2. — Le concours de Dieu à l'acte matériel du péché est étudié par Dom J. Winandy, O. S. B., dans un article suggestif, paru dans les *Ephemerides theologicæ lovanienses* [2]. De cet article, beaucoup est à retenir, notamment l'analyse de la liberté humaine. Mais le fond même de la thèse sera difficilement agréé par l'école thomiste.

Chaque fois que la volonté passe à l'acte, elle a besoin d'être mue par Dieu ; c'est la *prémotion physique* qui réalise ce passage, en donnant l'être actuel à un vouloir qui existait déjà auparavent en puissance prochaine. Et le vouloir que Dieu actue ainsi est celui de la fin, renfermant implicitement celui des moyens. Ce vouloir une fois actué, il appartient à la raison de déterminer le ou les moyens à prendre, d'*expliciter* par suite à leur endroit le mouvement de la volonté. Mais Dom Winandy affime ici que « l'acte par lequel la volonté veut les moyens est un seul et même acte avec celui par lequel elle veut la fin. » Et il conclut qu' « il ne requiert donc pas une motion divine distincte. » Cette conclusion resterait à démontrer, car dans l' « explicitation » du mouvement vers la fin par rapport au moyen, il y a encore véritablement passage de la puissance à l'acte et donc nécessité d'une motion nouvelle. Nous l'avons dit et redit déjà non seulement avec les partisans de la motion *ad singulos actus*, mais encore avec Billot [3], qu'on a voulu, à tort semble-t-il, compter parmi les défenseurs d'une prémotion indifférente.

De plus, continue notre auteur, sans nier la *prédétermination*, il faut la distinguer de la *prémotion*. Sans doute Dieu peut prédéterminer la volonté avec une souveraine puissance, et nombreux sont les moyens dont il dispose pour orienter en un sens donné l'activité du libre arbitre. Mais l'action prédéterminante n'a aucune place dans l'acte du péché. Et cette remarque amène Dom W. à formuler son opinion relative au concours prêté par Dieu à l'acte du péché. On dit couramment que

[1] La grâce opérante est à l'origine du mouvement où notre âme est dite *mota, non movens*. Cf. Iª-IIæ, q. 3, a. 2.

[2] Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. 63, a. 1, ad 4, où S. Thomas étudie comment le péché des anges a pu se produire sans qu'aucune inclination mauvaise ne précédât. « Ce péché, dit il, suppose non pas une ignorance, mais *une simple inconsidération* de ce qui aurait dû être considéré, *absentiam solum considerationis eorum, quæ considerari debent.* »

[1] Billuart, *De Deo*, dissert. VII, a. 5, ad 3ᵘᵐ objectionem.

[2] J. Winandy, O. S. B. — La prédétermination restreinte, dans les *Ephemerides*... juillet 1936, p. 443-456.

[3] Voir *Ami* 1935, p. 392.

« Dieu n'apporte au péché qu'un concours purement physique, c'est-à-dire efficient ; il ne concourt qu'au matériel de l'acte ; toute la déficience morale vient de la créature. Mais on voit aussi combien cette réponse est peu satisfaisante, si l'on identifie prémotion et prédétermination. Car si toute prémotion est prédéterminante, Dieu prédétermine donc positivement au péché ; il fait choisir le mal, il est responsable du péché... Il est bien difficile d'apercevoir comment la préférence accordée au mal sur le bien serait moins imputable à celui qui fait choisir qu'à celui qui choisit. Si l'on s'en tient à la doctrine courante, il est manifestement impossible d'établir une distinction entre la causalité de Dieu par rapport aux actes bons et celle qu'il exerce par rapport aux actes mauvais » (p. 451).

La solution thomiste, esquissée tout à l'heure par le P. Garrigou-Lagrange, a certainement échappé à Dom W. qui y revient implicitement en ajoutant cette conclusion : « Nous disons donc que l'homme est amené à commettre le péché par toutes les influences créées, intérieures ou extérieures, qui viennent de son jugement pratique... Dieu n'intervient que pour actuer le vouloir coupable. » Mais c'est précisément ce qu'affirme « la doctrine courante » des thomistes les plus ardents partisans de la prémotion qu'ils appellent prédéterminante.

3. — Voici maintenant un petit livre [1], dédié à ceux que n'ont pu rallier ni le molinisme ni le « thomisme. » L'auteur, un ancien élève du Séminaire Français qui se couvre de l'anonymat, propose une voie moyenne, qui échappe, affirme-t-il, aux difficultés des deux systèmes opposés, le thomisme s'accommodant mal de notre liberté, le molinisme expliquant difficilement la suprématie divine.

En quelques mots, voici la solution préconisée :

« La connaissance des futurs libres (en Dieu) n'est... qu'un cas particulier de la science des possibles. Elle n'est pas... une prévision, mais la *conception* par le Créateur de toute *autodétermination possible*... La volonté créatrice elle même ne présente aucune particularité dans le cas des êtres libres : ceux-ci n'imposent, pour ainsi dire, leurs déterminations au décret divin, comme les êtres nécessaires, que parce que chacun d'eux n'est réalisable — non plus que concevable — sinon pleinement déterminé ; et la seule chose qui maintienne, sous le décret divin, à la créature libre l'indépendance particulière de son opération, c'est précisément que sa détermination est opérative et personnelle. »

L'auteur est sans aucun doute un ancien élève du cardinal Billot. D'autres qui, avant lui, sont passés par la même école, ont déjà eu la pensée de corriger et de compléter dans le même sens l'enseignement de leur maître. Mais réflexion faite, corrections et compléments sont demeurés inédits, précisément parce qu'en réfléchissant bien, on a trouvé à l'idée de « détermination exemplaire des futurs libres dans l'essence divine » une double défectuosité, sinon une double contradiction.

Tout d'abord, on se fait ici illusion : un *possible* n'est pas un *déterminé ;* sa détermination, comme possible, n'est, en fin de compte, qu'une détermination encore simplement possible. Or la connaissance que Dieu possède des futurs libres n'est pas une connaissance de futurs possibles, mais de futurs, déterminés comme futurs. Ensuite, même en supposant que la détermination du futur comme futur pût exister en Dieu indépendamment de tout décret de sa volonté, cette détermination purement exemplaire entraînerait fatalement une nécessité dans l'ordre de la réalisation. La réalisation ne peut sauvegarder la liberté qu'à la condition que la *volonté divine* porte à la fois et sur l'acte de la volonté créée et sur son mode de liberté. Comme le dit Bossuet dans son *Traité du libre arbitre,* Dieu fait notre acte et il le fait libre. Il faut donc que la détermination de notre acte libre ait sa source profonde et transcendante dans la volonté divine, seule capable, en raison de sa transcendance même, de donner aux déterminations de la volonté créée d'être et d'être libres. C'est là, d'ailleurs, la doctrine explicitement professée par S. Thomas, notamment dans la *Somme,* Iª, q. 19, a. 8, citée par notre jeune théologien, et dans le *Perihermeneias,* I, lect. 14, qu'il paraît ignorer. (Voir *Ami* 1935, p. 120).

Tous les textes de l'Angélique Docteur relatifs à l'autodétermination de la volonté s'expliquent d'ailleurs facilement, la prédétermination enseignée par les thomistes n'ayant que valeur causale et priorité de nature. Mais nous avons déjà dit que ce mot était plein d'équivoques et ne pouvait avoir de sens que par rapport aux décrets divins.

4. — Avec le P. Paul Dumont, S. J., nous ne sommes plus sur une zone mitoyenne. L'auteur est un adversaire courtois, renseigné, mais combien implacable, de tout système « thomiste » — lisons bannézien — de la connaissance divine et de la prémotion physique. Son ouvrage est intitulé : *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez* [1]. On aurait tort cependant de croire, d'après ce titre, que D. s'en tient à l'étude de Suarez sur le point crucial des controverses. Le Docteur « éminent » ne s'est d'ailleurs pas contenté d'exposer son opinion : si D. s'adresse à Suarez pour être instruit des véritables causes du conflit, c'est qu' « en l'écoutant, on entend toute l'Ecole » et que « l'analyse des écrits qu'il a consacrés à cette question nous force à entrer en contact soit avec ses adversaires dont il a loyalement exposé l'argumentation, soit avec S. Thomas dont il se

[1] « Curiosus Tiro ». — Essai sur la « Détermination exemplaire » des futurs libres. — In-12 de 144 p., 7 f. 50. — Mignard, 38, rue St-Sulpice, Paris 6ᵉ.

[1] Bibliothèque des « Archives de Philosophie ». — Liberté humaine et concours divin d'après Suarez, par Paul Dumont, professeur de théologie dogmatique au scolasticat d'Enghien (Belgique). — In-8 de vi-382 p., 32 f. — Paris, Beauchesne ; 1936. — Le P. Dumont a publié, dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, un bel article sur *Ripalda* (t. xiii, col. 2712-2737).

réclame, sur ce point, aussi instamment qu'ils le font eux-mêmes. » C'est assez dire qu'ici, l'épithète « thomiste » n'a pas le sens qu'on lui attribue dans le camp dominicain. Nous sommes en face de deux écoles : le bannézianisme et le molinisme, toutes deux se réclamant de S. Thomas. Mais il n'y a aucun doute, si l'on en croit notre auteur : les bannéziens ont nettement rompu avec les principes du Docteur Angélique ; seuls les molinistes, et Suarez en particulier, ont su demeurer dans la ligne théologique qui s'accorde avec le dogme et reste fidèle aux principes posés par l'Ange de l'Ecole.

Existence et nature de la liberté, science moyenne, prémotion physique, concours simultané : telles sont les divisions de l'ouvrage. Après s'être rendu compte de la position et des arguments des prédéterministes, en contrôlant par les écrits mêmes de Bannez et d'Alvarez l'aperçu qu'en donne Suarez, D. analyse les critiques que celui-ci leur adresse, les thèses qu'il substitue aux leurs, les preuves qu'il oppose à leurs preuves. Une étude spéciale est consacrée à l'élaboration progressive des deux systèmes dans l'enseignement scolastique de Salamanque, Louvain et Rome, pendant les cinquante années qui précédèrent immédiatement la phase la plus aiguë de la controverse. Chaque fois que l'occasion s'en présente, l'auteur s'arrête à loisir aux passages de S. Thomas qui touchent aux principaux éléments du litige et ont suscité les plus vives discussions.

Tout au long de ses exposés, D. s'efforce de démontrer qu'au point de vue métaphysique, le bannézianisme, si improprement dénommé thomisme, est une thèse qui donne prise aux plus insurmontables objections. Pour peu qu'on la pousse à ses conséquences, fût-ce les plus proches, « elle se retourne contre elle-même et se porte des coups mortels. » Aussi, quelles que soient les difficultés que présente le molinisme lui-même sur le terrain métaphysique, il aurait tort de baisser pavillon sans combattre : la position de ses rivaux n'est sûrement pas moins vulnérable que la sienne.

Quoi qu'il en soit de la valeur relative du molinisme, du moins possède-t-il l'avantage d'avoir été construit selon la seule méthode acceptable :

« Ce n'est pas à une thèse d'Ecole qu'il a demandé ses directives, mais à l'enseignement révélé et à d'incontestables vérités d'expérience et de bon sens. Parmi les données du problème qui lui était proposé, deux surtout l'ont frappé par leur importance capitale et leur indéniable certitude : l'homme est libre, c'est-à-dire réellement maître de ses décisions ; Dieu veut sincèrement nous sauver tous. Quoi de mieux garanti par le dogme et la tradition catholique ; quoi de plus essentiel pour la conduite morale des âmes ; quoi de plus digne, par conséquent, d'être maintenu coûte que coûte hors de discussion, que ces deux propositions fondamentales ? Plutôt que d'y porter atteinte, ne vaudrait il pas mieux renoncer à les accorder théologiquement avec la complète gratuité de la grâce et du salut, et s'humilier avec S. Paul et S. Augustin devant l'inaccessible transcendance du mystère : *O altitudo... Quam investigabiles viæ ejus !* » (p. 367).

Nos lecteurs n'attendent pas une discussion des assertions du P. D. Il faudrait pour cela rentrer dans le vif du débat, et nous n'en finirions pas. Disons simplement que cet ouvrage est, à notre connaissance, une des meilleures présentations de la thèse moliniste, une des plus subtiles et des plus habiles aussi. Mais les thomistes auraient grand tort de s'en émouvoir : car, en somme, il n'y a rien de bien neuf dans l'exposé et les discussions. Un novice en sera ébloui ; mais non un profès de la théologie.

L'ouvrage rendra d'immenses services à titre documentaire. Mais nous devons avertir le lecteur qu'il ne devra jamais se dispenser de recourir à une contre-partie dominicaine, pour rectifier certaines interprétations tendancieuses, et pour connaître d'autres textes qu'on regrette de ne pas trouver dans le riche répertoire du P. Dumont.

5. — Ces problèmes sur les relations de Dieu avec les hommes ne datent pas d'aujourd'hui : les controversistes et apologistes des premiers siècles les ont abordés. S. Augustin nous en fournit un exemple quand il étudia le problème du mal. Ses études, après quinze siècles, sont toujours d'actualité Aussi faut-il être reconnaissant à M. l'abbé Jolivet d'avoir réédité le mémoire paru en 1929 dans les « Archives de Philosophie » : *Le Problème du mal d'après S. Augustin* [1].

Nous en parlerons brièvement, puisque déjà nous l'avons présenté à nos lecteurs. (Voir *Ami* 1930, p. 503). Deux parties : la *nature* du mal, le mal physique et le mal moral (le mal métaphysique, imaginé par Leibniz, n'étant pas concevable comme mal) ; l'*origine du mal*, considéré sous ses deux aspects, physique et moral :

« Nous pensons (avec S. Augustin) qu'il n'y a pas de solution du problème du mal par la solution des problèmes particuliers que soulèvent les maux divers de la création. Autrement dit, le problème du mal ne se résout pas en détail, et vouloir le prendre ainsi, c'est se condamner à le laisser sans solution.

En effet, quand ces problèmes particuliers, si nombreux et si divers, ne seraient pas susceptibles, pour nous, d'une solution adéquate, le problème du mal n'en serait pas moins résolu, en tant que nous avons dû reconnaître, en pleine certitude, que le mal n'est pas l'œuvre de Dieu. Comment tels et tels maux rentrent-ils dans l'ordre providentiel ? Nos explications valent ce qu'elles valent et participent souvent de l'opinion plus que de la science. Nous ne pouvons nous substituer à Dieu. Mais si nous ne pouvons connaître les raisons de toutes choses, nous savons que tout a sa raison et que cette raison, c'est toujours notre plus grand bien. Le Bien est la raison suprême. Plus tard, dans la lumière, nous verrons et nous saurons ; ici bas, ce qui nous convient, c'est l'humilité, dans la confiance et dans la paix » (p 128).

[1] Régis JOLIVET. — **Le Problème du mal d'après S. Augustin.** — In-8 de 170 p., 12 f. — Paris, Beauchesne.

Les quarante dernières pages de l'opuscule contiennent un appendice sur *S. Augustin et Plotin*. Pour comprendre la manière dont est posé et résolu, chez S. Augustin, le problème du mal, il est utile de rechercher ce que la solution qu'il apporte doit à la doctrine platonicienne. Certes, les emprunts matériels sont nombreux. Mais la différence des doctrines est considérable. S. Augustin a trouvé chez Plotin un grand nombre d'images et de comparaisons ingénieuses ou quelques thèmes abstraits susceptibles de s'accommoder de contextes très différents ; la *doctrine* elle-même s'est trouvée, sous la plume de l'évêque d Hippone, radicalement transposée sur le plan chrétien.

6. — Le problème de la prédestination et de la volonté salvifique de Dieu est intimement lié aux questions étudiées dans les ouvrages précédents. Dans la collection des *Studia Collegii Maximi Immaculatæ Conceptionis* de Montréal (Canada), le R. P. Lionel Pelland étudie la doctrine de S. Prosper d'Aquitaine touchant cet aspect de la théologie augustinienne [1]. Prosper est, en effet, un disciple d'Augustin, et les critiques s'accordent pour affirmer que le disciple ne fut pas constamment fidèle au maître. Après la mort du grand évêque, Prosper aurait adouci non seulement ses formules, mais encore sa doctrine sur la prédestination, en sorte qu'il aurait corrigé Augustin.

Dom Cappuyns, un des derniers critiques qui se soient exercés sur l'évolution doctrinale de S. Prosper, y distingue trois périodes. Jusqu'à la mort d'Augustin, Prosper se montre très fidèle disciple. Après la mort d'Augustin, Prosper commence à concéder quelques points aux adversaires ; timidement encore, il soumet le décret de prédestination à la prescience divine et admet une volonté salvifique sans restriction, universelle. Enfin, venu à Rome avec S. Léon, il abandonne la prédestination augustinienne et expose sa théorie personnelle de la volonté salvifique universelle dans le *De vocatione omnium gentium* [2]. Rauschen-Altaner [3] et, plus récemment, G. Bardy [4] acceptent en substance cette solution.

En réalité, Prosper est un ancêtre de Molina et sa doctrine fournirait facilement un point d'appui dans la tradition à l'opinion de la science moyenne et surtout de la prédestination *post prævisa merita*. Ce qui explique sans doute l'intérêt très particulier que lui a voué le théologien jésuite de Montréal. Mais, non content de revendiquer le patronage déjà précieux de S. Prosper, le R. P. veut, par lui, se couvrir du patronage de S. Augustin lui même. L'évolution de Prosper aurait pour terme non un abandon de la doctrine augustinienne, mais un retour à l'essentiel de cette doctrine, mieux comprise et replacée dans son véritable jour.

Pour que la démonstration fût concluante, il fallait commencer par donner un aperçu de la doctrine augustinienne sur les deux problèmes étudiés : c'est l'objet de l'*Introduction*. Pour notre auteur, tout le nœud de la difficulté se trouve dans le concept de volonté salvifique :

« En ce qui concerne la relation de la prédestination à la prescience, il est clair qu'Augustin défend la dépendance de la prescience par rapport à la prédestination : d'après lui, la prescience ne concerne que les dons divins, nullement les mérites, comme il appert de ses nombreuses définitions de la prédestination. Le Docteur d'Hippone ne distingue donc pas, comme le font les théologiens modernes, entre gloire prise à part et grâce ; il considère plutôt grâce et gloire ensemble, de telle façon cependant que la gloire résulte, selon lui, de la grâce efficace préparée et adaptée aux futurs élus pour leur procurer la gloire... » (p. 14).

Augustin a-t-il admis une volonté salvifique restreinte ou vraiment universelle ? Enseigne-t-il que Dieu prépare à tous et concède à ceux qui peuvent les recevoir, les grâces nécessaires au salut ? Sans doute, les expressions dont s'est servi le grand Docteur semblent militer en faveur d'une volonté restreinte et d'une limitation des grâces. Mais les formules dont s'enveloppe la pensée d'Augustin sont trompeuses ; elles ont subi l'influence d'une conception *philosophique*, mais ne répondent pas absolument à la pensée *dogmatique* de l'évêque d'Hippone : *licet non admittat formulam voluntatis Dei salvificæ universalis, doctrinam æquivalentem profiteri (concludere licet)* (p. 18).

D'où il suit que le système d'Augustin est incomplet, perfectible ; on peut le juger sévèrement, mais non pas le proclamer en contradiction avec la tradition catholique (p. 20).

Prosper a donc apporté le complément, la perfection qui manquait au système augustinien ; il ne l'a pas déformé. Cette conclusion est préparée par l'étude minutieuse des écrits de Prosper dans leur ordre chronologique : d'abord les écrits authentiques (p. 23-116), puis les écrits sur lesquels plane quelque doute, spécialement *Præteritorum Sedis Apostolicæ Episcoporum Auctoritates de gratia Dei* (c'est le célèbre *De gratia Dei Indiculus)* et *De vocatione omnium gentium*. Cette étude de la doctrine et des écrits de Prosper présente pour le théologien et le critique le plus haut intérêt : nous trouvons ici, condensé en 160 pages, tout le meilleur des recherches poursuivies et des résultats obtenus jusqu'à ce jour.

La conclusion est matériellement assez voisine de celle de Dom Cappuyns : trois périodes seraient à distinguer dans l'évolution doctrinale de Prosper. Tant qu'Augustin vécut, Prosper s'est montré « un disciple, plutôt passif ». Après la mort de

[1] Lionel Pelland, S J. — S. Prosperi Aquitani doctrina de prædestinatione et voluntate Dei salvifica ; de ejus in Augustinismum influxu. — In-8 de VIII-294 p., 1 d. 50. — Montréal, 4260, rue de Bordeaux. Administration des *Studia*.

[2] « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 1929 : *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine*, p. 309-337.

[3] *Patrologie*, Fribourg en-B., 1931, § 81, n. 4, p. 359.

[4] *Dict. de théol. cath.*, art. *Prosper d'Aquitaine*, t. XIII, col 847-849.

son maître, il commence timidement à vouloir expliquer certaines formules d'apparence trop dures, pour les concilier avec l'interprétation de I Tim., II, 4 :

« Dans les *Responsiones ad Gallos et Vincentium*, il n'abandonne pas la prédestination gratuite et n'attribue pas la non prédestination à la prescience des démérites ; mais il affirme avec force que la prédestination, tout en étant cause du salut, n'enlève pas la liberté, qu'elle n'est à aucun titre cause du véritable mal qu'est le péché, qu'elle n'est pas cause inconditionnée des peines, lesquelles ne tombent sous la prédestination qu'après la prescience des péchés. Quant à la volonté salvifique, il est quelque peu hésitant : d'une part, il est gêné par le concept trop rigide de la volonté divine qu'il retient d'Augustin ; d'autre part, il ne veut pas contredire le sens obvie du texte de S. Paul. Il corrige donc les formules trop sévères d'Augustin et distingue timidement entre la volonté divine et son accomplissement, percevant obscurément que cette volonté salvifique, tout en étant universelle, n'est pas efficace à l'égard de tous. C'est le premier pas de Prosper dans la voie de l'originalité » (p. 185).

Parvenu enfin à Rome, il porte à maturité sa doctrine personnelle. Les réclamations légitimes des semi-pélagiens l'obligent à considérer que la volonté salvifique universelle n'est pas seulement un mystère, mais une vérité de foi avec laquelle il faut concilier la prédestination. Et c'est dans le *De vocatione omnium gentium* qu'il s'efforce d'orienter cette conciliation dans le sens que nous avons dit. Mais loin d'estimer qu'ici Prosper se sépare d'Augustin, L. P. pense au contraire que le disciple, tout en rejetant certaines formules, n'a fait que mettre en relief la vraie pensée de son maître : *ejus tamen maxima laus fuit quod sub formulis aliquando exaggeratis vel ambiguis, veram mentem Augustini invenerit* (p. 188).

On souscrira difficilement à cette conclusion à coup sûr inspirée par des préoccupations d'école. Avec Bardy et d'autres, on pensera plutôt que les variations de S. Prosper sont des concessions faites aux adversaires d'Augustin.

7. — La théologie catholique a parfois l'audace de vouloir pénétrer plus avant dans les mystères de la vie divine : audace légitime ; la vision de la Trinité devant faire le bonheur des élus dans la vie future, il est juste que la théologie, dès la vie présente, s'inspire des données de la révélation pour présenter aux hommes une connaissance aussi approfondie que possible de ce grand mystère.

Dans un magnifique volume de la publication *Lateranum*, le R. P. Jugie reprend toute la question de la procession du Saint-Esprit, telle que nous la manifestent les sources de la révélation et telle aussi que la conçoivent les Orientaux dissidents [1]. Cinq grandes divisions partagent l'ouvrage : 1° Exposé de ce que la foi catholique nous oblige à tenir ; 2° Arguments tirés des sources de la révélation, sur lesquels se fonde et par lesquels s'explique la doctrine de la procession du Saint-Esprit ; 3° Brève histoire des controverses qui, depuis le v^e siècle, ont surgi touchant cette doctrine entre Orientaux et Occidentaux, soit même parmi les Orientaux ; 4° Précisions situant la position exacte des gréco-russes contemporains ; 5° Indications complémentaires sur la croyance des autres Orientaux dissidents, nestoriens et monophysites.

On aurait tort de croire que les deux premières parties se cantonnent exclusivement dans l'exposé de la doctrine catholique et de ses preuves. Sans doute, c'est là leur objet principal ; mais, chemin faisant, notre auteur signale les points de friction entre théologiens des deux Eglises. Ce travail de comparaison est plus sensible et d'un intérêt plus vif dans la seconde partie, car les mêmes textes scripturaires appellent chez les Grecs et chez les Latins des exégèses fréquemment divergentes.

Les trois dernières parties suivent de plus près les données déjà recueillies dans les tomes I, II et V de la *Theologia dogmatica Orientalium*. Mais ce n'est ni une répétition, ni un simple résumé. La tradition catholique, brièvement rappelée dans la *Theologia dogmatica*, est exposée ici avec plus d'ampleur et forme la trame essentielle de l'ouvrage. Dans la *Theologia dogmatica*, en effet, il s'agissait principalement de rassembler, dans une systématisation logique, la doctrine des Orientaux ; dans cette monographie sur la procession du Saint-Esprit, l'enseignement catholique demeure toujours au premier plan, bien que, se conformant aux plus récentes directives de la S. C. des Universités et Séminaires, l'auteur y fasse une part assez large aux aspects intéressant les Orientaux dissidents.

Cette méthode comparative, maniée avec la prudence et la science qui caractérisent le P. Jugie, ne peut que donner d'excellents résultats. Le *De processione Spiritus Sancti*, œuvre parfaitement à jour en ce qui concerne les travaux, même les plus récents, parus sur cette question, sera pour les étudiants en théologie et pour les professeurs eux-mêmes une source de renseignements dont la richesse n'est égalée que par la sûreté.

8. — Moins volumineux, certes, que l'ouvrage précédent, mais combien riche d'aperçus intéressants pour la théologie spéculative de la Trinité, se présente la petite brochure de M. Penido, sur *la procession d'amour dans la Trinité* [1]. Déjà, en 1931, l'auteur avait publié une étude sur *la valeur de la théorie psychologique de la Trinité :* cette nouvelle étude n'est qu'un complément de la première.

[1] De processione Spiritus Sancti, ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes, *auctore* Martino JUGIE, A. A. *professore in Athenæo Seminarii Romani necnon in Instituto Catholico Lugdunensi.* — In-8 de 418 p., 40 lires. — Rome, Séminaire Romain, collection « *Lateranum* », nouvelle série, 2ᵉ année, n. 3-4.

[1] M.-T. L. PENIDO, Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité. Extrait des *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, février 1937, p. 33-68. — Bruxelles, Ch. Beyaert.

La première procession en Dieu est une émanation intellectuelle : c'est là une thèse au moins théologiquement certaine. Mais S. Augustin a rattaché la seconde procession à la vie divine de la volonté ou de l'amour. On peut se demander quelle est la valeur et la portée exacte de l'assertion augustinienne : l'analogie d'une procession d'amour nous faisant pénétrer plus avant dans l'intime de la vie divine. C'est à préciser la portée et la valeur de cette analogie que convergent les « Gloses » de M. Penido.

S. Thomas, du moins dans la *Somme théologique,* a admis, semble-t-il, dans la volonté humaine une procession *de terme;* c'est-à-dire que le mouvement affectif qui se produit dans la volonté et la porte vers l'objet aimé, y laisse comme une impression réelle qui demeure. Quand on discute ce problème psychologique dans l'absolu, la conclusion paraît moins certaine. Quoi qu'il en soit cependant, « même en posant dans la volonté humaine une simple procession d'opération, nous pouvons maintenir l'analogie augustinienne... Il suffira d'admettre dans notre vouloir une modalité qui, transportée en Dieu, deviendra terme distinct, tout comme notre concept accidentel, proportionné à Dieu, devient Verbe consubstantiel » (p. 48).

Il reste encore ici le choix entre deux explications : ou bien cet amour est la complaisance que prend la volonté divine en la Nature très parfaite, ou bien c'est l'amitié qui lie le Père au Fils et le Fils au Père. La théorie psychologique tendrait de toutes ses forces vers la première explication : l'Esprit serait le terme de l'amour que Dieu a de lui-même ; c'est la voie où s'engagera résolument S. Anselme et qui aboutit à Duns Scot. Mais S. Augustin indique également l'autre explication : l'amour mutuel du Père et du Fils. Les textes les plus significatifs de S. Augustin ont été recueillis par Pierre Lombard [1]. Ils ont permis à Richard de St-Victor d'élaborer une théorie « qui fit concurrence à celle de S. Anselme. » L'amour en Dieu est un amour d'*amitié,* qui suppose donc l'existence de personnes distinctes. Chez Richard, l'attitude « personnaliste » prédomine ; la considération des personnes l'emporte sur celle de la nature.

Entre ces deux positions divergentes, quelle a été l'attitude de S. Thomas ? Contrairement à l'opinion assez répandue dans le monde thomiste, S. Thomas se serait corrigé : parti de la conception victorine *(Sentences),* il évolue peu à peu *(De potentia,* évolution plus accentuée dans le *Contra Gentes,* le *Contra errores Græcorum,* le *Compendium theologiæ)* pour aboutir finalement dans la *Somme* (Ia, q 32, a. 1, *ad* 2) à opposer nettement Richard et Augustin et à déclarer qu'il s'attache à l'explication psychologique d'Augustin résumée ainsi : *Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primæ, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam.* Toutefois, le saint Docteur est loin d'exclure de la spiration l'amour du Père pour soi et du Fils pour soi ; pour lui, *l'amour en Dieu est à la fois privé et mutuel.* Par suite,

« la réciprocité n'est pas la raison formelle de la spiration, puisque l'amour notionnel est à un titre égal gratuit et privé. Ce serait une erreur anthropomorphique que transposer en Dieu le conflit entre l'amour du bonheur personnel et l'amour pur et désintéressé. Au contraire, ce conflit se résout d'une manière splendide, puisque chaque Personne ne peut s'aimer sans aimer les autres ! Le Père s'aime. Cela signifie qu'il se complaît en la bonté première qui lui est essentielle, mais cette bonté se retrouve, numériquement, dans le Fils à qui elle est également essentielle ; donc par le fait même que le Père s'aime, dans l'acte même où il s'aime, il aime le Fils... On peut donc parler légitimement d'amour mutuel en Dieu et concevoir le Saint Esprit comme le baiser du Père et du Fils, pourvu qu'on n'introduise là aucune dualité. Or celle ci étant essentielle à l'amitié, il devient clair que l'expression : « amour mutuel en Dieu, » quoique légitime, frise la métaphore. A parler formellement, il n'y a, en Dieu, qu'un seul amour, celui dont il aime sa bonté. Pareillement, quoique le Fils connaisse le Père et réciproquement, il n'y a en Dieu qu'un seul acte de connaissance, celui par lequel il connaît sa vérité » (p. 59).

On comprend qu'avec sa théorie de l'amour mutuel Richard ait pu prétendre « démontrer » la Trinité, supposée toutefois sa révélation. Dans l'explication de S. Thomas, cette démonstration, même après la révélation du mystère, est et demeure impossible.

Il est regrettable que G. Fritz n'ait pas connu l'étude de M. Penido avant la rédaction de son remarquable article du *Dict. de Théol. cath.* sur *Richard de Saint-Victor* [1]. Cet article, en effet, nous donne un lumineux résumé de l'œuvre théologique maîtresse de Richard. Nulle part on ne trouvera exposé si complet et si objectif. Mais peut-être — puisque l'auteur se demande si Richard n'aurait pas excédé les bornes d'un sage raisonnement en parlant d'une « démonstration » du mystère de la Trinité (col. 2691-2692) — les vues proposées par M. Penido auraient-elles apporté une lumière plus complète.

II. — Le Verbe incarné

1. — L'étude historique, fouillée et ardue, de G. Bardy sur *S. Lucien d'Antioche et son école* [2], bien qu'elle n'aborde pas directement de problèmes doctrinaux, relève de la théologie. Antioche, en effet, apparaît comme la véritable

[1] Dans les *Sentences,* l. I, dist. 10 Les textes principaux sont : *De Trinitate,* l. VI, c. 5, n. 7 ; l. XV, c. 17, n. 27 ; c. 19, n. 37.

[1] T. XIII, col. 2676-2695.

Signalons encore, concernant la théologie de la Trinité, l'article *Relations divines,* de A. Michel, col. 2135-2156.

[2] « Etudes de Théologie historique » publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris. — Recherches sur S. Lucien d'Antioche et son école, par Gustave Bardy. — In 8 de VIII-378 p. — Paris, Beauchesne.

patrie spirituelle de l'arianisme. Chassé d'Alexandrie, Arius se réfugie auprès d'Eusèbe de Nicomédie et il a vite fait de rassembler autour de lui ceux qui pensent comme lui et se rattachent à l'école de Lucien. C'est entre ces « collucianistes » que se complotent les machinations qui nécessitent la tenue du grand concile de Nicée. Dans quelle mesure dépendent-ils doctrinalement de Lucien ? Telle est la question qu'il convient de se poser ; car il serait vraiment paradoxal de placer aux origines mêmes de l'hérésie arienne un saint, un martyr authentique !

C'est à ce problème ardu que s'attache M. B. Pour en trouver la solution ou, plus modestement, pour fournir quelques éléments de solution, il fallait reconstruire le bagage littéraire du groupe des « collucianistes », d'une part, et, d'autre part, étudier avec soin les textes qui nous parlent de Lucien ou les fragments conservés sous son nom. Tel est le travail de patience et de recherches érudites que M. B. a mené à bonne fin. La conclusion qui s'en dégage, c'est qu'il n'est pas possible de faire de Lucien d'Antioche un partisan de Paul de Samosate, s'obstinant dans le schisme.

Tout naturellement, l'ouvrage se divise en deux livres : 1° la vie et les écrits de Lucien ; 2° les disciples de Lucien.

La vie et les écrits sont reconstitués d'après les sources : sources peu abondantes et dont on ne peut tirer que des renseignements succincts. En dehors d'Eusèbe de Césarée, qui ne parle de Lucien qu'en quelques lignes, la première source d'information est la vie ancienne du martyr, laquelle, malheureusement, est d'origine arienne et ne nous est connue que par les extraits ou les adaptations qu'en donnent quatre ou cinq auteurs. Parmi les sources catholiques, un discours de S. Jean Chrysostome et l'affirmation de Sozomène, assurant que le symbole des *Encænies* (à Antioche, 341) était la formule exacte de Lucien. Sur ce symbole, M. B. est assez bref ; par contre, il s'étend avec complaisance sur le « discours apologétique » qu'au dire de Rufin, Lucien aurait présenté pour sa propre défense. L'authenticité du discours est d'ailleurs fort contestée et M. B. confesse lui-même « que rien ne nous permet d'assurer qu'il est vraiment de Lucien » (p. 158). Enfin, il est bien difficile de tirer une indication de l'œuvre scripturaire de Lucien, qui aurait revisé — et corrompu, ajoute S. Jérôme — le texte du Nouveau Testament, après avoir revu celui de l'Ancien.

Déjà les éléments historiques recueillis dans la première partie de l'ouvrage permettent de conclure qu'il y eut deux Lucien : Lucien d'Antioche, qui n'a jamais été rejeté de la communauté catholique, et un autre Lucien, plus ou moins partisan de Paul de Samosate, dont parle S. Alexandre d'Alexandrie. Cette conviction s'affirme davantage encore quand on a suivi, avec la patience nécessaire, les renseignements rassemblés dans la seconde partie : l'histoire littéraire des disciples de Lucien. Quelques pages sur trois évêques antinicéens : Athanase d'Anazarbe, Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine (p. 204-216), sont une sorte de préambule à une magistrale étude sur Arius lui-même (p. 216-295). C'est la première fois que sont recueillis et étudiés, avec le souci de la critique la plus sévère, les fragments d'Arius. Ces 80 pages sont une contribution de premier ordre à l'histoire des dogmes trinitaires et christologiques. Notre auteur reconstitue et analyse successivement ce qui reste des *Lettres* qu'Arius écrivit à Eusèbe de Nicomédie, à Alexandre d'Alexandrie (celle-ci contenant la profession de foi d'Arius), et à Constantin avec la réponse de l'empereur. Au point de vue doctrinal, celle à Alexandre est de beaucoup la plus intéressante. L'œuvre principale d'Arius était la *Thalie*, sorte d'exposé systématique, mais populaire, de sa théologie : il n'en reste que quelques fragments, conservés surtout par S. Athanase. La reconstitution d'un tel document est pour ainsi dire impossible et les longues et laborieuses recherches de M. B. aboutissent — c'est sa propre constatation — à peu de chose. Enfin, rentré d'exil et absous par le concile de Jérusalem, Arius, avant d'être reçu dans l'Eglise, dut signer une profession de foi dont Socrate et Sozomène nous ont gardé le texte : ce symbole ne nous apprend pas grand' chose, car Arius s'est efforcé d'en éliminer les termes précis qui auraient pu le compromettre, et S. Athanase témoigne de son côté qu'il est susceptible d'un sens orthodoxe.

Nous pouvons passer rapidement sur deux notes, la première relative à une notice sur Arius insérée dans le *Prædestinatus*, notice à laquelle on ne peut accorder grand crédit ; la seconde étudiant quelques citations d'Arius qui figurent dans les œuvres authentiques ou apocryphes d'Anastase le Sinaïte. Nous parvenons ainsi aux deux derniers chapitres : Eusèbe de Nicomédie et Astérius le Sophiste.

L'évêque de Nicomédie est sans intérêt pour le dogme. Si son rôle politique fut de premier plan, son influence doctrinale fut quasi nulle. — Le rôle de docteur de l'arianisme, qu'Eusèbe ne rêva jamais de jouer, a été tenu par un disciple beaucoup plus obscur que Lucien, le sophiste Astérius. De celui-ci encore M. B. a recueilli les fragments qui nous restent : ceux du *Syntagmation* conservés par Athanase, et ceux d'une lettre circulaire que Marcel d'Ancyre avait entrepris de réfuter.

Tout cela est, au point de vue de la doctrine catholique, bien peu de chose. Cependant M. B. pense avoir fait œuvre utile, en reconstituant ce peu, après bien de patientes recherches : « Lorsqu'il s'agit, conclut il, d'éclairer si peu que ce soit l'histoire de l'ancienne Eglise, aucun effort n'est de trop. Nous n'avons guère parlé que d'hérétiques, puisque S. Lucien lui même a laissé après lui une réputation suspecte. Mais ces hérétiques ont été les protagonistes de l'arianisme,

dont les conflits ont rempli le IVe siècle ; ils ont provoqué la réunion du concile des 318 Pères. Les connaître mieux, c'est mieux connaître la grandeur de la tâche accomplie par ceux qui ont lutté contre eux » (p. 359).

2. — Après les adversaires de Nicée, en voici « le défenseur ». Dans une thèse de doctorat, soutenue devant la Faculté de théologie de l'Université grégorienne [1], M. l'abbé Ch. Hauret, professeur au Grand Séminaire de Luçon, étudie l'orthodoxie de S. Athanase relativement à l'*homoousios* nicéen. C'est un fait qu'Athanase, dans ses trois discours contre les Ariens (pourtant de l'année 339), n'emploie pas le mot *homoousios*, consacré cependant par le concile de Nicée ; et qu'il s'attache à dire que le Verbe est soit ἴδιος τῆς οὐσίας (adjectif), soit τό ἴδιον τῆς οὐσίας (substantif) : « propre à l'essence » ou « le propre de l'essence » divine.

L'étude des contextes, des comparaisons, des explications positives, conduit notre auteur à une conclusion ferme : entre le Père et Celui qui est « propre à son essence », il y a, quant à leur nature, identité numérique et non spécifique. C'est dire que l'ἴδιος τῆς οὐσίας est l'équivalent foncier de l'*homoousios*. Ainsi la terminologie athanasienne se raccorde parfaitement à la définition de Nicée.

Mais pourquoi avoir préféré la première formule à l'autre ? M. H. a cru trouver, dans le dernier chapitre de l'ouvrage précédemment analysé de M. Bardy, l'explication opportune [2] :

« Sur la scène des discours évolue un personnage considérable : Astérius le Sophiste... Des écrits du Sophiste, nous ne possédons que vingt fragments. Or Athanase nous en a conservé seize, dont la plupart s'insèrent dans le contexte des trois *discours*. De plus, alors que dans la *Lettre sur les décisions de Nicée* et dans celle sur *les Synodes*, Astérius fait figure d'une « autorité » disparue, dans les *Discours contre les Ariens*, au contraire, Athanase nous le montre en pleine activité doctrinale. Les hérétiques se recommandent de lui et considèrent son *Syntagmation* comme leur « Somme théologique ». C'est pourquoi, non sans ironie, Athanase les renvoie à leur auteur préféré pour y lire leur condamnation. Il les place devant ce cruel dilemme : ou confesser la Sagesse incréée, coexistante avec Dieu, dont parle leur oracle, ou lâcher Astérius et, dans ce cas, cesser de s'appuyer sur le *Syntagmation*... Voici le thème préféré de l'avocat du parti : Le Fils de Dieu n'est pas la Sagesse propre à Dieu, increée, naturelle, immanente, ἡ ἰδία αὐτοῦ, ἡ ἔμφυτος αὐτῷ. Pour se ménager des appuis scripturaires, Astérius détournait de leur vrai sens plusieurs textes inspirés, entre autres ceux de S. Paul (I Cor., I, 24 ; Rom., I, 20) et de S. Jean (X, 30 ; XIV, 10). Ce plaidoyer doctrinal en faveur de l'hérésie exigeait une réfutation doctrinale. Voilà pourquoi Athanase, décidé à porter un coup direct à l'arianisme, engage le débat sur le fond de la controverse. Astérius et ses amis soutenaient que le Fils était autre que la Sagesse « propre au Père ». Athanase réplique en identifiant le Fils avec la Sagesse « propre au Père ». Il ajoutera même une précision, écho discret du concile de Nicée : « propre à l'*essence* du Père ». Voilà aussi pourquoi il s'empare des textes faussement interprétés, pour en extraire la doctrine du Logos « propre à l'essence », exacte contre partie de la thèse arienne. Les modalités de l'attaque déterminaient les modalités de la défense. Une dissertation sur le bien fondé de l'*homoousios* n'aurait pas atteint ce but, car elle n'aurait pas visé au cœur de l'assaillant » (p. 89).

L'explication est bonne et mérite d'être soulignée.

3. — Le nom de S. Cyrille d'Alexandrie évoque le souvenir du concile d'Ephèse et des luttes antinestoriennes qui, dans l'Orient, ont suivi de si près les controverses ariennes. C'est pourquoi, d'un geste quasi instinctif, nous avons placé à cet endroit de notre Chronique la brochure de Dom Paul Renaudin, O. S. B., sur **La théologie de S. Cyrille d'Alexandrie d'après S. Thomas d'Aquin** [1].

Mais qu'on ne s'y trompe pas : il s'agit de problèmes très divers de la théologie.

Tout d'abord, pourquoi ici S. Thomas d'Aquin ? Il ne s'agit pas, nous avertit l'auteur, de comparer la doctrine de S. Cyrille avec celle de S. Thomas. On a voulu simplement examiner à la lumière de la théologie les citations assez nombreuses fournies au Docteur Angélique par S. Cyrille, qu'en un passage assez peu remarqué de l'opuscule *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (c. 9), S. Thomas appelle *insignis Græcorum doctor...* Ces passages sont ceux que S. Thomas a rapportés dans la *Somme théologique*, la *Somme contre les Gentils*, les quatre livres du commentaire sur les *Sentences* et trois opuscules : *Contra errores Græcorum*, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* et le *Contra retrahentes* déjà cité, tous ouvrages authentiques. C'est donc, en somme, la doctrine de S. Cyrille, mais vue et interprétée par S. Thomas, que Dom R. veut exposer.

Après un chapitre préliminaire sur l'œuvre théologique de S. Cyrille et son importance, Dom R. aborde successivement : la notion de procession dans la Sainte Trinité (c. 2), la procession du Fils et l'essence divine (c. 3), la procession du Saint-Esprit (c. 4), le mystère de l'Incarnation (c. 5), et enfin les prérogatives du Souverain Pontife (c. 6).

Cette savante étude montre bien qu' « en véritable théologien, le Docteur Angélique ne sépara point la théologie positive de la spéculative ; et, s'il excelle en cette dernière, il se montre aussi bien informé qu'on pouvait l'être de son temps sur les organes de la tradition doctrinale qui s'appellent les Pères de l'Eglise » (p. 7).

Nous devons une réelle gratitude à Dom R. d'en avoir donné, après M. Bardy, une nouvelle et excellente démonstration.

[1] **Comment le « Défenseur de Nicée » a-t-il compris le dogme de Nicée**, par Ch. Hauret. — In-8 de VIII-104 p., 22 fr 50 — Bruges, Beyaert.

[2] M. H. a connu ce chapitre sous la première forme que lui donna son auteur dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1926 : *La théologie d'Astérius le Sophiste*.

[1] In-8 de 80 p., 12 f. — Imprimerie St-Norbert, à Tongerloo (Belgique).

4. — M. le chanoine Rivière, professeur à Strasbourg, auteur de tant d'ouvrages sur la Rédemption [1], était tout désigné pour écrire l'article *Rédemption* du *Dict. de Théol. cath.*

Bien que relativement brève, l'étude se subdivise en quatre articles fragmentaires : 1° L'affirmation de la foi catholique ; 2° La genèse de la foi catholique ; 3° L'explication de la foi catholique ; 4° Notes sur l'histoire littéraire de la question.

Après avoir précisé, dans la mesure du possible, le sens du mot « rédemption, » M. R. rapporte les différentes affirmations de la foi, soit dans la période ancienne qu'il prolonge jusqu'au concile de Trente, soit dans la période moderne, principalement à Trente, soit enfin en examinant le projet du concile du Vatican :

« L'Eglise a bien l'intention d'imposer une foi très ferme, sinon définie, en matière de rédemption. Elle ne rattache pas uniquement le salut de l'humanité à la mission générale du Christ, mais avec une particulière insistance au drame de sa mort. A celle-ci, elle ne reconnaît pas seulement la valeur d'une leçon : elle y voit un moyen objectivement et souverainement efficace de rétablir entre Dieu et l'homme les rapports qu'avait rompus le péché... Elle adopte officiellement la terminologie plus précise mise en cours depuis le Moyen Age par ses théologiens. « Mérite » et « satisfaction » du Christ recouvrent donc plus que des théories d'école ou des thèses reçues ; l'idée fondamentale impliquée dans ces termes appartient à la foi catholique pour exprimer l'œuvre de la rédemption surnaturelle éminemment réalisée par le sacrifice de la croix. » (Col. 1920-1921).

Il importe de vérifier les titres qui assurent au dogme de la Rédemption une place légitime dans le dépôt de la révélation. Peut-être trouverait-on déjà, dans les religions païennes, quelque vestige de la révélation primitive touchant le Rédempteur, mais à coup sûr la révélation chrétienne fournit ici des indications précises et incontestables. Les « données préparatoires de l'Ancien Testament » sont complétées par l' « enseignement de Jésus » et par le « témoignage des Apôtres, » surtout par la « doctrine de S. Paul. » Les Pères reprennent, en le développant, cet enseignement révélé : « Envisagé sans parti-pris, affirme R., le rôle de la tradition ecclésiastique à cet égard apparaît avant tout *comme celui d'une fidèle et active « conservation »* (col. 1932). Cette affirmation, notre auteur la défend, avec maîtrise, contre les historiens adverses qui, par suite de « synthèses polémiques ou cavalièrement simplifiées » n'hésitent pas à déclarer qu' « entre la période patristique et le Moyen Age, où le dogme de la Rédemption prit sa forme actuelle, il y aurait la plus flagrante discontinuité, avec la circonstance aggravante des pires déformations au regard de l'Ecriture et du sens moral. » Nous retrouvons ici la quintessence, non seulement de l'ouvrage fondamental de l'auteur (partie historique), mais encore des œuvres de polémique parues au cours de ces années dernières et signalées ici.

La théologie médiévale réalise la synthèse doctrinale dont la tradition patristique avait fourni les matériaux : l'œuvre de S. Anselme est particulièrement étudiée en regard de celle d'Abélard. Puis voici l' « organisation définitive » du dogme : d'un côté, chez les catholiques, avec les théologiens de l'âge d'or de la scolastique ; d'un autre côté, plus tard, avec une transformation inconsciente de la notion de rédemption, chez les protestants.

Cet aperçu historique ouvre les voies à l'exposé doctrinal, qui forme l'objet du troisième article fragmentaire : « Explication de la foi catholique. » L'auteur, suivant d'ailleurs ici le plan de son *Etude théologique,* retrace successivement : 1° le *cadre doctrinal* de la rédemption (réparation par le Christ médiateur du plan divin primitif, brisé par le péché) ; — 2° la *réalité de la rédemption* (possibilité, convenance et réalité connue par la révélation) ; — 3° l'*analyse de la rédemption* (idées de rançon et de sacrifice, de satisfaction et de mérite ; élément matériel : la passion du Christ ; élément formel : l'âme du Christ) [1] ; — 4° la *synthèse de la rédemption* (examen des théories qui prétendent ramener la rédemption à un « système » particulier ; l'auteur examine : le système pénal du châtiment, le système de l'expiation, le système de la réparation) ; — 5° les *raisons de l'économie rédemptrice* (le plan divin et la « nécessité » de la rédemption) ; — enfin 6° les *effets* et 7° la *valeur* de la rédemption.

Travail de synthèse parfait, qui permettra à tout esprit désireux de mieux connaître le dogme et la théologie de la rédemption, de s'orienter dans les recherches nécessaires. La quatrième partie de l'étude fournit d'ailleurs des notes abondantes sur l'histoire littéraire de la question (sources, études positives, études systématiques).

5. — Un jeune théologien, M. Louis Hardy, s'était attaché à préparer un travail comparatif de la doctrine de S. Anselme et des enseignements de S. Thomas sur le mystère de la Rédemption. Ce travail l'a conduit à étudier bien plus longuement S. Thomas, de sorte qu'en fin de compte, c'est presque exclusivement la doctrine de S. Thomas qu'il expose [2].

[1] La dernière brochure parue est de 1936 : *Le dogme de la Rédemption devant l'histoire. Un plaidoyer de M. Turmel.* Extrait revu et augmenté de la *Revue des Sciences religieuses* (octobre 1935) ; in-8 de 48 p. Paris, 1936. Gabalda. M. Rivière y réfute les dernières instances de son contradicteur touchant la tradition patristique, le mythe de la rançon payée à Satan et le sens à donner à la « justice » observée par Dieu à l'égard du démon dans la rédemption des hommes.

[1] M. R. affirme ici très opportunément que « le Christ n'avait pas besoin de souffrir quoi que ce soit pour offrir à Dieu une pleine réparation de nos péchés. » C'est exactement la remarque que nous faisons plus loin au sujet de certaines assertions moins nuancées du livre de M. Hardy.

[2] Louis Hardy. — La doctrine de la Rédemption chez S. Thomas. — In-12 de 272 p., 12 f. — Paris, Desclée de Brouwer.

Vingt pages à peine, au début de l'ouvrage, fournissent le lot de S. Anselme. En voici le résumé présenté par l'auteur :

« L'essence du raisonnement anselmien consiste à réduire la réparation de l'homme à une satisfaction, et à faire tenir en l'accomplissement de cette dernière toute l'œuvre du Sauveur. L'originalité de S. Anselme fut d'avoir développé systématiquement cette idée de satisfaction et de l'avoir appliquée à la rédemption du Christ. Il eut aussi le mérite d'avoir rompu définitivement avec des notions inadéquates et peu heureuses, telle que la doctrine des droits du démon. Son œuvre représente un effort grandiose de synthèse ; et, de la sorte, S. Anselme marque un tournant nouveau dans l'histoire de la théologie de la Rédemption. » (P. 33-34).

S. Thomas est interrogé bien plus longuement (p. 36-240). Le procédé est d'ailleurs simple : « relier entre eux un certain nombre de textes de S. Thomas, en les ordonnant et les encadrant sommairement. » C'est ainsi qu'après avoir brièvement rappelé les vérités préliminaires concernant l'état de justice originelle, le désordre introduit par le péché, la dette de la faute et de la peine, notre solidarité en Adam, M. H. expose le point essentiel et central de son ouvrage : comment, dans la Rédemption, l'amour et l'obéissance (élément moral) donnent à l'élément pénal, constitué par les souffrances et la mort du Sauveur, sa valeur méritoire pour réconcilier l'humanité avec Dieu. C'est qu'ici l'action divine transfigure ces éléments humains qui, s'enracinant dans la personnalité du Verbe, en jaillissent imprégnés de sa vertu divine, possédant une valeur universelle de salut. Cette doctrine générale n'est que le commentaire d'une phrase de S. Thomas (III^a, q. 48, a. 1, ad 1), que M. H. a relevée p. 82 : « La Passion, en tant que telle, n'est pas méritoire, car elle a sa cause à l'extérieur. Mais, en tant qu'on la supporte volontairement, elle a son principe à l'intérieur, et, sous ce rapport, elle est méritoire. »

Un autre aspect essentiel du problème de la Rédemption d'après S. Thomas, c'est la solidarité du genre humain dans le Christ, cette solidarité qui constitue le Corps mystique. Par là, « son mérite — et l'on pourrait ajouter : sa satisfaction — ne nous reste pas étranger, mais rejaillit sur nous par suite de l'unité du corps mystique » *(Sent.*, III, dist. 18, a. 3).

En étudiant le double élément de la Rédemption, certains auteurs minimisent l'importance de l'élément pénal. On peut se demander si M. H. n'est pas tombé dans l'excès opposé. Tout en accordant à l'élément moral une note prédominante, il paraît avoir estimé que l'élément pénal, *dans le Christ*, possédait, par la nature même des choses, un rôle nécessaire à jouer dans l'obtention de la pleine rémission du péché. Toutes les raisons qu'il a pu apporter en faveur de ce sentiment et qu'il développe p. 91-109 valent, certes, pour l'homme prévaricateur et pénitent. Et c'est bien à ce propos que S. Thomas les énonce lui-même. Mais pour le Christ, réparant pour nous, c'est autre chose. De toute évidence, — et S. Thomas le répète à satiété, — le Christ aurait pu nous racheter par tout acte libre et méritoire de sa volonté : une simple prière du Sauveur avait un mérite infini devant Dieu. N'avons-nous pas entendu l'Angélique Docteur proclamer que tout le mérite des souffrances de Jésus avait pour cause la disposition intérieure de sa volonté ? Aucune raison ne postulait *ex natura rei*, pour le Christ substitué à l'homme prévaricateur, la pénalité qui s'impose au pécheur pénitent qui veut réparer sa faute. Ce sont donc des raisons de simple convenance qui ont déterminé Dieu à imposer à son Fils fait homme la rédemption des hommes par la souffrance et la mort, et S. Thomas développe ces raisons dans la q. 46, a. 3.

A l'idée centrale de la Rédemption, M. H. a cru devoir ajouter l'enseignement de S. Thomas relatif aux « prolongements de la Passion » : valeur rédemptrice de la Résurrection et de l'Ascension, application des fruits de la Passion (rôle de la foi et des sacrements). D'aucuns trouveront sans doute que les limites du sujet sont ici singulièrement dépassées ; néanmoins cet aperçu sur l'application de la Rédemption ne sera pas sans intérêt et, espérons-le, sans utilité pour le lecteur.

Le dernier chapitre nous ramène à l'idée du sacrifice qui est contenu dans la Passion du Christ :

« Le sacrifice rend compte du mouvement total de la passion, qui se présente comme une oblation interne et externe, et hiérarchise ses éléments, selon leur importance véritable, en accordant à la charité accompagnée d'obéissance le rôle fondamental, à la peine, une mission subordonnée, mais nécessaire [1]. La finalité du sacrifice est celle à laquelle tend l'action rédemptrice : la réconciliation avec Dieu. Il est de plus un acte relevant essentiellement de la vertu de religion ; il se présente comme un acte public et externe, posé au nom de tous par un ministre spécialement désigné » (p. 214).

Et le sacrifice de la croix se prolonge dans et par le sacrifice de la messe...

Dans la conclusion, l'auteur revient à la comparaison de S. Anselme et de S. Thomas et montre « combien la synthèse thomiste dépasse en richesse celle de S. Anselme. »

6. — Le livre de M. Hardy se clôt sur les perspectives du sacrifice et du sacerdoce de Jésus-Christ. C'est aussi vers le sacerdoce de Jésus que M. Lepin veut attirer les regards des prêtres, à l'intention desquels il a écrit, en vue de les préparer à la célébration de la messe votive de « Jésus-Christ, prêtre souverain et éternel », une docte et pieuse brochure [2]. Nous y retrouvons l'essentiel des idées déjà exposées par l'auteur

[1] Nous avons déjà fait nos réserves sur cette façon de parler.

[2] M. Lepin, professeur au Grand Séminaire de Lyon. — **Jésus, souverain prêtre.** *Etude dogmatique et pratique*, suivie du texte de la Messe votive accordée par S. S. Pie XI. — In-12 de 62 p., 5 f. — Lyon, Vitte.

dans son bel ouvrage, *L'Idée du sacrifice de la Messe* (Paris, Beauchesne).

Il s'est ici proposé un triple but : 1° étudier les sources de la doctrine du sacerdoce souverain de Jésus (Ps. CIX et Heb. v, 4 6, 10, 20 ; VII, 17, 21) ; — 2° montrer comment Jésus, souverain prêtre, exerce éternellement son sacerdoce dans le ciel, l'a exercé dans sa vie mortelle et l'exerce encore sur la terre dans l'Eucharistie ; — 3° faire ressortir les applications pratiques, très fécondes, qui découlent de cette synthèse doctrinale pour la vie spirituelle des prêtres et des fidèles.

Le Christ n'est pas seulement prêtre, il est Chef et de Lui dérivent dans les hommes sanctifiés par sa Passion la grâce qui les fait membres de son Corps mystique. La théologie du Corps mystique s'est beaucoup développée depuis plusieurs années. L'initiateur a été M. l'abbé Anger, qui a tant hésité à produire en public sa belle thèse dans laquelle un bon juge, le cardinal Charost, avait pronostiqué une nouvelle orientation de la théologie catholique. Puis ce furent les deux gros volumes du P. Mersch, parvenus rapidement à une réédition, revue et augmentée *(Ami* 1933, p. 293 ; 1936, p. 644), et l'important ouvrage du P. Mura *(Ami* 1935, p. 577).

7. — Le P. Mersch complète aujourd'hui son œuvre principale par un volume intitulé : *Morale et Corps mystique* [1]. C'est un recueil d'articles parus dans diverses revues depuis une dizaine d'années et qui ont été remaniés de façon à constituer un ensemble s'inspirant de la doctrine du Corps mystique.

L'idée centrale à laquelle, de près ou de loin, se rattachent les leçons du livre est celle-ci :

« De même que l'incorporation au Christ et l'union à toute la Trinité par le Christ sont le don le plus magnifique que pouvait recevoir l'homme dans l'ordre de l'être, ainsi le pouvoir et la bienheureuse obligation de se détacher de soi-même pour agir en membre du Christ et en fils adoptif de Dieu est la grâce la plus splendide qui pouvait échoir à l'homme dans l'ordre de la volonté. Telle est la bonté de Dieu que ses ordres sont en premier lieu des bienfaits ; il ne réclame toute la place en notre âme que pour la remplir toute, et s'il exige l'offrande de tout notre être, ce n'est pas pour l'anéantir, mais pour le diviniser tout entier » (p. 8).

L'*introduction,* « religion, christianisme, catholicisme, » n'est qu'un premier développement de cette idée fondamentale. Le Christ est la vie du monde ; il n'y a donc qu'une religion, celle du Christ, et cette religion chrétienne, c'est la religion catholique. « L'humanité est donc faite pour le Catholicisme, comme le Catholicisme est fait pour l'humanité. » Toutefois, si seul le Catholicisme est chrétien jusqu'au bout, les autres confessions chrétiennes ont un germe de retour à l'unité et qui consiste en ce qu'elles ont gardé de chrétien : le jour où leur christianisme sera intégral, elles auront tout le nécessaire pour rentrer dans l'unité.

Les *principes généraux* se relient étroitement à la doctrine du Christ vie du monde. En des formules presque toujours heureuses, le P. M. montre bien comment l'Incarnation est l'exemplaire de toute sainteté des chrétiens. Membres du Corps mystique, les chrétiens n'ont pas d'autre sainteté à acquérir que la sainteté des membres, d'autres prières à adresser à Dieu que la prière des membres, d'autres sacrifices à offrir que le sacrifice des membres. Cette doctrine du Corps mystique est la meilleure solution des problèmes sociaux actuels :

« Faire voir aux hommes, et cela dans les actes, dans le dévouement, le sacrifice de soi, la donation de soi à tous, comment, en fait, ils sont tous un dans le Christ, et un d'une unité divine et humaine à la fois, merveilleusement humaine et véritablement divine, un d'une unité bien supérieure aux unités qu'ils cherchent par leurs révolutions, hélas ! et leurs meurtres, c'est cela qui convertira le monde » (p. 173-174).

De ces principes, l'auteur tire facilement *quelques applications :* à la pratique de la *pauvreté* chrétienne dans la vie temporelle, de la *chasteté* dans l'*amour conjugal,* de l'*obéissance* à toute autorité légitime, obéissance des *enfants* dans la famille, des *citoyens* dans la cité, des parfaits dans *la vie religieuse.*

Destiné spécialement aux membres du clergé, aux étudiants en théologie, aux religieux et religieuses, cet ouvrage plaira aussi aux laïques instruits, et à tous ceux qu'intéressent, même en dehors du catholicisme, les questions de religion et de vie chrétienne.

8. — De son côté, M. Mura, deux ans après la 1re, nous donne une 2e édition de son ouvrage [1]. Une si prompte réédition montre quel accueil bienveillant fut fait à cette belle synthèse.

Nous avons présenté longuement à nos lecteurs la 1re édition *(Ami,* 1935, p. 577-582). Il suffira donc aujourd'hui de dire en quelques mots les améliorations apportées. C'est l'auteur lui-même qui nous l'expose dans l'avant-propos :

« Toute la première partie, à l'exception des chapitres consacrés à la doctrine de S. Paul, a été entièrement refondue et considérablement accrue.

Le point essentiel d'une théologie du Corps mystique, sur lequel nous avions, dès le début, porté toute notre attention, doit être l'explication de cette *unité mystérieuse du Christ total,* par la confrontation des données de la Révélation et des ressources de la théologie traditionnelle. Cette

[1] « Museum lessianum. » Section théologique, n° 34. — Emile MERSCH, S. J. — **Morale et Corps mystique.** — In 8 de 276 p., 25 f — Paris, Desclée de Brouwer.

[1] Ernest MURA, des Frères de St-Vincent-de-Paul. — **Le Corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine.** *Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique.* — Préface du P. Garrigou Lagrange. — Deuxième édition, revue et considérablement augmentée. — Deux vol in-8 de XVIII-366 et XVIII-528 p., 20 et 30 f. — Paris, André Blot.

étude, dont notre première édition avait fixé le cadre et tracé les linéaments principaux, a été reprise et poussée plus à fond.

En conséquence, les sept *principes d'unité* que nous trouvions à la racine de cet organisme spirituel du Corps mystique ont été analysés avec plus de soin. Le principe d'unité juridique, fondement premier de notre solidarité surnaturelle avec le Christ et de la communion des saints, l'influx vital du Christ Chef sur ses membres par voie de *causalité efficiente,* l'union au Christ Jésus par les sacrements et surtout par l'Eucharistie, le Saint-Esprit considéré comme *âme du Corps mystique*, toutes ces questions ont été traitées d'une manière plus étendue et plus approfondie...

Après avoir traité séparément, en autant de chapitres, chacun des sept principes d'unité, il fallait montrer *leur convergence* et la prééminence du principe de causalité efficiente : c'est l'objet d'un chapitre nouveau sur la *Personne mystique du Christ plénier...*

La section consacrée, dans cette *première partie,* à l'étude des membres du Corps mystique, a reçu également de grands développements. Selon la division traditionnelle de l'Eglise en trois grandes fractions : *triomphante, souffrante* et *militante,* un premier chapitre traite des Saints du ciel dans leurs relations avec le Christ et l'ensemble du Corps mystique; un autre, des âmes du Purgatoire, toujours en relation avec le Christ total; un troisième enfin, des fidèles de l'Eglise d'ici-bas. »

Indiquons en passant la question de *Marie, Cœur du Corps mystique,* qu'il a paru intéressant, pour le dogme et pour la piété tout à la fois, de mettre dans une plus grande lumière ; de même quelques précisions sur la prééminence de *S. Joseph* et sur la place qui revient au *saint Précurseur* dans la plénitude du Christ.

Un dernier chapitre termine ce tome I, il marque la condition où se trouvent, par rapport au Corps mystique, les hérétiques, les schismatiques et les infidèles, ces derniers distingués à leur tour en trois catégories : juifs, musulmans et idolâtres de toute espèce.

La *deuxième partie* n'a pas été remaniée aussi profondément. La question de la médiation universelle de Marie a reçu quelques nouveaux éclaircissements. L'auteur maintient pour Marie une causalité efficiente dans la transmission des grâces : nous avons déjà montré et renouvelons nos hésitations à adopter son point de vue. L'intérêt se porte sur le 24e chapitre, nouveau, et qui comble une lacune de l'édition précédente. Il s'agit de l'*Apostolat* dans l'Eglise. Dans l'étude de « la vie sociale des membres du Corps mystique », ne convenait-il pas de montrer le rôle et les devoirs de chacun d'eux, non seulement à l'égard des autres membres du même corps, mais encore envers les autres brebis qui n'ont pas encore entendu la voix du Bon Pasteur ? En lisant ces belles pages, on comprendra mieux qu'on est chrétien dans la mesure où l'on est apôtre.

Les deux volumes se vendent ensemble ou séparément. Ils forment d'ailleurs chacun un tout complet : le premier dans l'ordre dogmatique, le second dans l'ordre ascétique et mystique.

9. — La doctrine du Corps mystique permet à M. le chanoine Mugnier de formuler des considérations neuves sur le Christ, Roi, Prophète et Prêtre [1]. Puisque les mystères du Christ sont aussi les nôtres, il est facile de voir comment l'Eglise, et par elle et en elle le chrétien lui-même, sont participants des trois grandes prérogatives du Christ-Chef.

L'Eglise-Roi, c'est toute la doctrine de l'autorité dans l'Eglise, autorité s'exerçant dans le but de réaliser l'union de toutes les âmes dans le Christ, *ut sint unum.* Roi, le chrétien l'est aussi par son baptême : royauté qui nous marque du caractère divin du Christ et nous invite à « conquérir » notre royaume en nous soumettant d'abord à la domination complète du Christ, en nous affranchissant des sens et des biens de la fortune pour mieux appartenir à Jésus, en nous sacrifiant nous-mêmes pour faire participer les autres à la royauté spirituelle du Chef.

L'Eglise-Prophète, c'est le magistère : porteuse de vérité, l'Eglise propose à tous le divin trésor dont elle est dépositaire ; elle le défend contre les faux prophètes et sait donner jusqu'au sang le témoignage du martyre. Le chrétien est marqué du sceau divin de la prophétie par le sacrement de la Confirmation, qui le dispose à l'action catholique, c'est-à-dire à la prédication vivante et à la défense de la vérité.

L'Eglise-Prêtre, c'est le sacerdoce perpétuant dans le monde l'action sanctifiante de Jésus dans les âmes. Beau thème pour mettre en relief le caractère sacerdotal, le pouvoir sacerdotal, le sacrifice eucharistique, les exigences sacerdotales qui font du prêtre visible le représentant de Jésus, victime aussi bien que prêtre. Par extension, quoique d'une manière impropre et purement analogique, le simple chrétien participe au sacerdoce du Christ. A la messe d'abord, en unissant ses sacrifices à celui de Jésus. Mais, dans la vie de chaque jour, c'est encore le sacrifice dans le devoir, dans la souffrance, dans la mort. Et puisque le prêtre doit être apôtre, le simple fidèle sera prêtre aussi en exerçant l'apostolat, surtout dans la famille.

Nul doute que le beau livre de M. M. ne produise un bien considérable. Les prêtres du ministère s'en inspireront pour eux mêmes et pour leurs auxiliaires de l'action catholique ou leurs pénitents.

10. — L'union du Chef et des membres doit se trouver dans toute la vie chrétienne. M. l'abbé Grimaud, qui avait d'une façon si expressive enseigné l'union des fidèles au Souverain Prêtre dans *Ma Messe* (voir *Ami* 1927, p. 461), reprend aujourd'hui ce thème, mais d'une façon plus générale [2].

[1] Roi, Prophète, Prêtre avec le Christ, par le chanoine Francis Mugnier. — In-12 de x-230 p., 12 f. — Paris, Lethielleux.

[2] Abbé Ch. Grimaud. — *Aux membres du Corps mystique.* Lui et Nous : Un seul Christ. — In-12 de 324 p., 12 f. — Paris, Téqui.

C'est toute la vie spirituelle qui, dans son ouvrage *Lui et Nous, Un seul Christ*, est rapportée à notre incorporation à Jésus.

Cet ouvrage comporte six parties. — La première, intitulée « Notre Chef », montre comment Jésus-Christ a été constitué « Tête du corps de l'Eglise » (Col., I, 18) par la volonté de son Père, à laquelle il s'est soumis. Par là, il a mérité de nous sauver en nous greffant à Lui dans l'unité de son humanité divinisée. — La deuxième traite de « Notre jointure » au Chef. Comment sommes-nous liés au Christ ? Quelle force nous attache à Lui et nous retient dans son intimité ? Qu'arrive-t-il si nous nous détachons de Lui ? — La troisième décrit « l'état du membre joint » au Christ : ce sont les merveilles de la vie de la grâce. — La quatrième énumère « nos titres » dans le Christ. Les membres, selon leur rôle et chacun à sa manière, participent aux fonctions et aux dignités du Chef : avec Lui, nous sommes rois, prêtres, juges, victimes. — La cinquième a pour titre : « Fils de Marie avec le Christ ». Elle montre que si Marie est Mère de l'Enfant-Jésus, elle accepte aussi la maternité du Christ total. — La sixième montre « Notre vie éternelle dans le Christ ». C'est le but du Corps mystique de nous faire vivre avec le Chef dans une béatitude sans fin.

Par ce résumé, on voit que ce livre est une excellente vulgarisation, de lecture facile, des idées qui sont à la base des travaux de M. Anger et des PP. Mersch et Mura. Le prix abordable du livre lui permettra d'atteindre des lecteurs plus nombreux.

Nous nous permettons deux petites remarques touchant certaines exagérations d'expressions.

La première concerne la liberté d'action personnelle que le Christ, même Chef du corps mystique, conserve dans son œuvre de rédemption et de sanctification des âmes. Nous ne pensons pas qu'on puisse écrire : « De même que tout ce que nous faisons est une collaboration de toutes les parties qui composent notre être, ainsi pour le Christ. *Nous sommes donc mêlés partout et toujours à son action.* » (P. 68).

La seconde a pour objet la Passion du Christ. Il est assez délicat d'affirmer qu'*au Calvaire* nous étions *victimes avec le Christ*. Certes, toute l'humanité était présente au Calvaire. Mais c'est parce que Jésus *s'était substitué* à elle dans l'offrande du sacrifice rédempteur. Il serait donc plus exact de dire que le sacrifice de la Croix *nous a faits* membres du Corps mystique. Mais il a fallu l'offrande préalable de Jésus : c'est même là une des différences que les théologiens signalent entre la Croix et la Messe. Sur la croix, Jésus s'est offert seul, comme prêtre et comme victime ; à l'autel, nous offrons et nous nous offrons avec lui.

III. — La Vierge Marie

1. — Depuis plusieurs années, les ouvrages se multiplient sur la médiation mariale, envisagée sous ses multiples aspects. Mais aucun — exception faite peut-être pour l'ouvrage devenu classique de M. le chanoine Bittremieux — ne présente une synthèse aussi complète, aussi bien ordonnée que le livre publié récemment par le P. Friethoff, O. P., sous le titre : *De Alma Socia Christi mediatoris* [1].

Le titre seul suffit à en indiquer la base profondément théologique. La Vierge, Nouvelle Eve, est l'associée du Nouvel Adam, Jésus-Christ, non seulement dans son être par la divine maternité, mais encore dans toute son œuvre rédemptrice. Condition vraiment singulière que celle de la Bienh. Vierge, puisque, selon la belle parole de S. Albert le Grand, Marie n'a pas été choisie pour servir le Seigneur, mais pour l'aider et collaborer à son œuvre : *non est assumpta in ministerium a Domino, sed in consortium et adjutorium similis sibi.* (*Mariale*, 42). Cette vérité est formellement révélée, au dire de l'auteur, dans l'oracle du Protévangile (Gen., III, 14, 15), d'où il ressort que la doctrine de la médiation mariale est *proche de la foi* (p. 49).

Ainsi donc, Marie est l'associée du Christ, *socia Christi*. Elle fut son associée sur terre ; elle la demeure au ciel. Elle fut son associée, non seulement dans l'œuvre de l'Incarnation, qui ne fut réalisée que grâce à son libre consentement (c. 1), mais encore dans la passion et la glorification du Sauveur : associée dans la satisfaction offerte par Jésus à son Père (c. 2), associée dans le mérite : là où le Christ a mérité *de condigno*, la Vierge a mérité *de congruo* (c. 3) ; associée dans la rédemption elle-même, elle qui avait déjà été rachetée avant les autres hommes, et d'une manière plus excellente (c. 4) ; associée dans le sacrifice, bien qu'elle ne puisse être dite prêtre (c. 5) ; associée enfin dans le triomphe de la Résurrection et de l'Ascension (c. 6). On voit, par ce dernier point de la doctrine mariale, comment il serait peut-être possible de rattacher le triomphe final de la Vierge à un fondement révélé : ainsi résurrection et assomption de Marie pourraient, à ce titre, devenir objet de définition.

Mais la Nouvelle Eve est aussi l'associée du Christ dans l'œuvre qu'il accomplit présentement du haut du ciel, l'application des fruits de sa médiation, la distribution de toutes les grâces, Marie étant, en raison de sa dignité royale participée de celle de son divin Fils, intimement unie à l'intercession que ce Fils ne cesse d'exercer en notre faveur, *semper interpellans pro nobis*. C'est en ce sens qu'il est vrai d'affirmer de Marie qu'elle est l'*Omnipotentia supplex* (c. 7 et 8).

La doctrine du R. Père est parfaite. Nous aurions cependant préféré qu'il séparât plus nettement dans son beau traité théologique la cause de la doctrine de celle des formules. Il a raison, certes,

[1] C. Friethoff, O. P., professor theologiæ dogmaticæ in Facultate theologica Instituti pontificii internationalis « Angelicum » de Urbe. — De Alma Socia Christi mediatoris. — In-8 de 232 p., 15 lires. — Deposito di libri, 1, Salita del Grillo, Roma 2.

de défendre l'expression *mediatrix* contre une nouveauté, *commediatrix*, qu'on cherche à introduire dans le langage théologique. La médiation de Marie s'entend d'une médiation subordonnée à celle de Jésus, et tout l'office de « Marie médiatrice de toutes les grâces » proclame cette vérité. Mais, s'il repousse *commediatrix*, pourquoi accepte-t-il sans explication *coredemptrix*, sous le prétexte qu'on trouve ce mot une fois ou deux dans des documents officiels, et d'autres formules analogues, *concausa, condolor, coofferre, coredimere, coreconciliare*, etc. ? L'ouvrage eût gagné en clarté si la doctrine y était traitée uniquement pour elle-même et si les questions de terminologie, encore mal assurées dans les écoles catholiques, avaient été abordées à part. La formule du titre « *Socia Christi* » est dogmatiquement parfaite et elle répond si expressément aux données de la révélation, qu'elle suffit amplement à guider le lecteur dans tous les points où s'affirme l'association de Marie et de son Fils.

Mais, cette réserve faite, l'ouvrage est et restera un des meilleurs et des solides. Il constitue d'ailleurs une mine abondante de documents et de références, et il s'impose à ceux qui aiment à enrichir leur bibliothèque mariale.

2. — Les *Orientalia christiana Analecta* (n. 109) publient une étude extrêmement attachante, *La Mariologie de S. Jean Damascène*, qui fut couronnée en 1934 au concours international de l'Institut catholique de Paris[1]. L'auteur, le P. C. Chevalier, S. J., la dédie « à ses frères bien-aimés, les prêtres grecs orientaux. »

L'introduction esquisse le portrait intellectuel du saint et rappelle brièvement les livres « dont il pouvait disposer et les sources auxquelles il s'est référé. » Puis le P. C. entre dans le vif de son étude.

La méthode suivie fut simple : dresser une liste de toutes les questions dont s'occupent aujourd'hui les traités de mariologie et comparer des idées, les dernières de la théologie, avec celles que professe ou insinue S. Jean Damascène. Cette méthode permettait de réunir les matériaux avec quelque chance de ne rien oublier.

L'ouvrage se divise en trois grandes parties.

La première, la plus courte, étudie la vie de Notre-Dame dans la pensée divine, et la manifestation de cette idée éternelle par les prophéties et les figures de l'Ancien Testament (c. 1).

La deuxième s'attache à la vie de Notre-Dame dans l'histoire et dans le dogme.

Dans l'histoire d'abord. S. Jean D. s'efforce d'élucider les questions relatives à la double généalogie de Jésus, afin de rétablir la liste des ancêtres immédiats de la Vierge, aux parents immédiats de Marie, à sa naissance, à son nom, au séjour qu'elle fit dans le temple, à ses fiançailles avec Joseph le charpentier, à sa vie commune avec son époux, à l'annonciation par l'ange Gabriel. Mais pas un mot du doute angoissant de Joseph ; à peine une allusion rapide à la naissance de Bethléem ; rien sur la Circoncision, pas plus que sur l'Epiphanie, qui cependant a inspiré au Damascène un Canon. Marie était d'une santé forte et elle a rendu à son nourrisson tous les devoirs d'une mère soigneuse et tendre. Sur la mort de Joseph et le veuvage de Marie, c'est le silence ; rien qui fasse allusion à la Vierge Mère durant la vie publique de Jésus. Pour retrouver le nom de Marie, il faut nous transporter au Calvaire, et encore l'allusion est brève et se rapporte plutôt à Jésus. La mort de Marie, son ensevelissement et la disparition du corps trois jours après retiennent plus longuement l'attention de l'écrivain (c. 2).

La vie de Notre-Dame dans le dogme est, on peut dire, le point central de la christologie de S. Jean D. Marie est Mère de Dieu, car le terme de la maternité est le terme concret, la personne, et non le terme abstrait, la nature. Au moment de l'Incarnation, elle reçoit une haute sanctification qui, sans enlever de faute ou de tache, la rend plus pure. Principe passif, selon les idées d'Aristote, elle est et elle fait pour son enfant tout ce que sont et font les mères. C'est précisément parce qu'elle conçoit tout en demeurant vierge — ce point d'explication physiologico-théologique est intéressant à noter — que la nature humaine en Jésus ne peut avoir de personnalité. La personnalité, d'après Aristote, est l'effet de la semence du père. Aussi c'est l'hypostase du Fils qui est devenue celle de la nature humaine et, par là, le Christ n'est pas un homme divinisé, mais un Dieu incarné. Et en Marie, c'est cette maternité virginale qui est à la source de toutes ses grandeurs (c. 3).

Les conséquences de cette maternité virginale apparaissent d'abord sous leur aspect *négatif :* exemption du péché actuel, de l'erreur, de la concupiscence, et surtout exemption du péché originel. Cette immaculée conception, qui fait de Marie l'antithèse d'Eve dans la chute, ne fut défendue par le Damascène qu'avec « prudence. » Son enseignement théologique ne présente pas toujours la fermeté de sa conviction personnelle (c. 4).

Voici enfin les conséquences *positives :* grâce parfaite et dons extraordinaires qui se manifestent aussitôt à sa naissance, sanctification par les sacrements, pratique toujours de plus en plus attentive de toutes les vertus ; et si S. Jean D. ne peut attribuer à Marie aucune prophétie, il ne lui marchande pas le don des miracles. Mais c'est surtout à la virginité de Marie que s'attache notre Docteur : virginité parfaite, avant, pendant et après l'enfantement, selon la formule consacrée par toute la tradition antérieure (c. 5).

La troisième partie s'attache à la survie de Marie. D'abord, survie *terrestre :* la part prise

[1] **La Mariologie de S. Jean Damascène**, par C. Chevalier, S. J. — In-8 de 264 p., 42 lires. — Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 7, Piazza Santa Maria Maggiore, Roma 128.